

# Monismos y dualismos en Descartes y en Nietzsche\*

Ezra Heymann

En *La verdad y las formas jurídicas* señala Foucault algo que él considera como una ruptura nietzscheana con la tradición filosófica representada en este caso por Descartes, quien es visto en una luz sorprendente. En la concepción cartesiana, advierte Foucault, el conocimiento es posible gracias a una armonía entre la razón y nuestra dotación orgánica natural. Esta caracterización del pensamiento de Descartes es de conocedor y contrasta favorablemente con el estereotipo del racionalismo cartesiano.

Efectivamente, en la concepción de Descartes el conocimiento no está dado con las ideas claras y distintas ínsitas en el ser pensante, sino en la aplicación de éstas al mundo que se nos hace corporalmente presente. El acceso al mundo es corporal y su cognoscibilidad queda asegurada sólo una vez que se logra recuperar la fiabilidad de nuestra existencia corporal. Para esto se sirve Descartes, como es sabido, del argumento de que Dios no puede ser engañador, pero es menos sabido que en la VI Meditación, en la misma en la que se aclara que las ideas claras y distintas nos enseñan solamente las *posibilidades* que pueden darse o no darse en el mundo, usa también la expresión que anticipa a Spinoza: «Las leyes de la naturaleza o Dios».

Más explícita, por ser desarrollada ampliamente en el *Tratado de las pasiones del alma*, es la presencia corporal en la práctica. Se entiende por *pasión* la inclinación del alma a juzgar conforme a un comportamiento ya iniciado por el cuerpo en una situación dada. Cuando ante un objeto se movilizan nuestros sentidos entonces estamos inclinados a dar mayor o menor importancia a este objeto, lo que en el francés más antiguo se llamaba *admiration*, una expresión que abarca en Descartes toda clase de importancia atribuida a un objeto, desde la reverencia hasta el desdén, pasando por lo que nosotros llamamos *admiración*. En la medida en la que la llamada de atención es seguida por respuestas corporales más específicas, la *admiration* da lugar al deseo, al amor y al odio, a la alegría y a la tristeza. De todas estas pasiones dirá Descartes: «De ellas solas depende todo el bien

\* Conferencia pronunciada en la Universidad Autónoma de Madrid en junio del 2000.

y todo el mal en esta vida» (Art. 212). La admiración moderada vivifica, la excesiva, en su extremo la estupefacción, entorpece. Ahora bien, la fuerza capaz de moderar las pasiones es a su vez una pasión que es al mismo tiempo la virtud fundamental: la generosidad. Ella consiste en no dar a ninguna cosa más importancia que a nuestra misma capacidad de juzgar y de actuar con juicio. Esta palabra designa así, antes que una actitud social, una actitud con respecto a uno mismo: un autoaprecio de la facultad de juicio que guía nuestra actividad, por encima de cualquier bien particular que pudiéramos lograr. También aquí busca Descartes aquel punto en el cual se conjugan el autogobierno del cuerpo, que vive en relaciones aferentes y eferentes con el mundo, y aquella instancia de revisión que es el buen juicio, sólo que ahora Descartes no tiene el recurso al dualismo de la sensibilidad corporal y del entendimiento con sus ideas claras y distintas. Aquí se puede reemplazar el habitual lenguaje dualista de alma y cuerpo con un lenguaje monista que muy bien puede verse como continuación del enfoque fisiológico de su *Tratado del hombre*, y en el cual, de todos modos, la autorreferencia de la facultad judicativa en el ejercicio de su juicio concerniente a los objetos del mundo encuentra su expresión en la autorreferencia del cuerpo en medio de su despliegue en el mundo.

Si hemos de caracterizar la ética del *Tratado de las pasiones del alma*, debemos decir que en éste rivalizan un programa de autoamaestramiento enunciado al principio de la obra, y una concepción mucho más sutil, de acuerdo con la cual la movilización corporal, más que la de una máquina que debe ser reprogramada, es fuente de inspiración que anima y también instruye la mente, como lo señala el art. 52: «...*et que l'usage de toutes les passions consiste en cela seul qu'elles disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles, et à persister en cette volonté, comme aussi la même agitation des esprits qui a coutume de les causer dispose le corps aux mouvements qui servent à l'exécution de ces choses;...*».

Se trata entonces, de acuerdo con esta segunda visión, de buscar el punto de equilibrio entre el juego de atracciones y repulsiones y el repliegue a la soberanía del juicio propio, que por sí sola, sin aquel juego de las pasiones, permanece hueca. Este movimiento entre la descentración a favor de los objetos pasionales y la vuelta a las facultades apreciativas propias es esencial. En la carta del 15 de septiembre de 1645 a la princesa Elisabeth, se señala que la visión copernicana descentrada, así como todos los nexos metafísicos, físicos y sociales que tienen como efecto que no refiramos todo a nosotros mismos nos hacen bien y son condiciones del buen juzgar. Los otros aparecen aquí como fácticamente vinculados con nosotros: no podemos subsistir solos y estamos ligados a otros seres humanos por localidad, por voto y por nacimiento. Así como la pasión da expresión a la particularidad de estas vinculaciones fácticas, así reafirma la razón la vinculación en general.

Se distingue estoicamente lo que es plenamente nuestro y lo que no lo es; y sin embargo resulta que lo plenamente nuestro no es autárquico, sino que debe reconocer su dependencia de la enseñanza que le proporcionan los *espíritus*, los espíritus animales que son los movilizadores de la autoorganización del cuerpo que vive constantemente expuesto al mundo. Dado que en la descripción del actuar del cuerpo no nos encontramos sólo con *partes extra partes*, es decir con la característica que justifica hablar de *res extensa*, sino también con una unidad

funcional autorreferente en su mismo volcarse al mundo, se vuelve muy difícil evitar un lenguaje spinoziano y decir que hablar de la organización corporal (que incluye la percepción y la acción) o hablar de conocimiento y voluntad, representa una opción entre dos maneras de hablar de una misma realidad, que dan descripciones diferentes tales como lo requieren los contextos diferentes de las ubicaciones espaciales, de las razones para creer y para desear, con la consiguiente formación de actitudes y puntos de vista generales, y el contexto mixto en el cual respondemos a los objetos del ambiente con miras a la preservación de nuestra misma capacidad de acción ponderada. Esta visión queda reforzada suplementariamente por el hecho de que en el *Tratado de las pasiones del alma*, con excepción del contexto en el cual habla de la *buena voluntad*, Descartes habla más bien de *las voluntades* del alma, así lo ilustra el siguiente pasaje: «...car il n'y a en nous qu'une seul âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties: la même qui est sensitive est raisonnable et tous ses appetits sont des volontés» (Art. 42).

La voluntad como instancia suprema e ilimitada de juicio no vuelve ahora a ser tematizada expresamente, pero asoma todavía la idea de una instancia capaz de ejercer un control completo. Esta dualidad de puntos de vista en el pensamiento de Descartes, de continuidad y discontinuidad con la organización corporal, tiene una larga historia. Aristóteles considera la psicología, en su tratado *De Anima*, como parte de la física y al conocimiento como originado en la sensomotricidad. Sin embargo, la doctrina aristotélica de la independencia del *nous*, fundada en la independencia de su objeto —lo inteligible— con respecto a la materia sensible en la cual se concreta, hizo posible que la tradición aristotélica tomara un giro que la acerca al dualismo de las sustancias. Así ocurre cuando se interpreta la fórmula del *animal rationale* en el sentido de que el ser humano es en parte animal y en parte racional: una interpretación absurda desde el punto de vista de la lógica de la especificación, tan absurda como si alguien dijera que un animal acuático es en parte animal y en parte acuático. Pero obviamente no se trata de una mera confusión conceptual, sino de dos posibilidades distintas de entender la relación consigo mismo, que pueden eventualmente estar cubiertas por la misma expresión. Así, la *maîtrise de soi* de la cual habla Descartes puede una vez significar un dominio ejercido por una instancia en nosotros que sobreimpone a las pasiones su designio propio, o las hace jugar dentro de límites establecidos desde fuera, así como puede significar un pensamiento que vive en ellas y se alimenta de ellas sin perder su compostura ni petrificarse en la pasión.

No podemos dejar de observar la análoga fluctuación en la manera en la cual Nietzsche postula la relación consigo mismo. En un extremo tenemos el modelo del mando, vuelto ahora hacia sí mismo, y en este orden Nietzsche no duda en reclamar que tengamos dominado al animal en nosotros, tanto al feroz como al apoltronado. En el otro extremo, en cambio, no tenemos un dominador y un dominado, sino el ideal de un equilibrio de tendencias e instintos, de una alianza cuya sinergia puede ser expresada ya como una integración orgánica de fuerzas, ya como una complementariedad de pensamientos, para la cual la multiplicidad de puntos de vista, de miras y experiencias superpuestas reemplaza con ventaja a la entificación de los instintos como personajes.

Más marcados aún son los extremos entre los cuales se mueve la concepción de las relaciones interhumanas en el pensamiento de Nietzsche. El abanico que

abren se refleja en lo multívoco de la palabra «Macht», una polisemia que se hace aún más patente en las voces romances *poder*, *pouvoir*, *power*.

Permítanme a este respecto una breve consideración de los sentidos diversos que adquiere «power» en Hobbes, un autor cuya obsesión por el tema si no iguala a la de Foucault, no se queda muy atrás.

En el sentido más notorio se habla de *power* como capacidad de dominio y de imposición, y sólo en este orden se verifica la aseveración de que poder igual es lo mismo que ningún poder, ya que desaparece en este caso la subordinación. Pero en otro sentido es un poder para Hobbes toda capacidad socialmente apreciada, y en *este* orden el poder de un carpintero no desaparece por el poder igual de otro carpintero, y menos aún por el poder comparable de un albañil. Finalmente, la palabra extiende su uso para abarcar la metafísica del ente en general, que se definirá por todo lo que algo *puede* hacer y por todo lo que *puede* soportar.

La palabra nietzscheana «Macht» no tiene la misma extensión. No se la puede utilizar para hablar del poder caminar o del poder cantar. Sin embargo, así como para Spinoza en todas las formas en las cuales alguien es activo se afirma el *conatus*, la capacidad o potencia de persistir un ente en su propio ser (lo que es para Spinoza la expresión misma de lo que él llama Dios), así también para Nietzsche en toda actividad, en todo saber hacer y en toda iniciativa se muestra *Macht*, entendida como capacidad de afirmarse y de desplegar su propio ser.

Ahora, aun en este extremo de los significados del término, éste guarda un sentido social. En el universo nietzscheano los humanos son sensibles hasta la quisquillosidad feudal a las interferencias en las cuales pudiera aumentar o disminuir el poder de los involucrados.

Así sopesa Nietzsche la dinámica de las relaciones mutuas en el Nr. 112 de *Aurora* titulado «Acerca de la historia natural de deber y derecho». Nuestros deberes son los derechos que otros tienen sobre nosotros, derechos que ellos han adquirido al considerarnos como capaces de contrato (o pacto=*Vertrag*) y de retribución, como iguales y semejantes, y al habernos mostrado de este modo confianza. Al cumplir nuestro deber justificamos esta representación de nuestro poder que ellos tienen y con ello restablecemos nuestra soberanía, al oponer a lo que ellos hicieron por nosotros algo que podemos hacer por ellos. A su vez, mis derechos son aquella parte de mi poder que los otros no sólo me conceden, sino que quieren también mantener en mí, ya que de otro modo seríamos incapaces de aliarnos con ellos frente a terceros poderes hostiles.

Hasta aquí podríamos ver en este fragmento una continuación interesante, vertida en términos de poder, de la doctrina ilustrada del derecho racional como originado en la aspiración de los individuos de tener asegurado mutuamente tanto el respeto como la cooperación del otro, y aun el giro bélico que le da Nietzsche hacia una alianza contra terceros puede ser considerado como una variante de esta teoría ya clásica. Por cierto, es muy grande la diferencia entre la idílica ambientación humeana de los campesinos que se ponen de acuerdo en ayudarse mutuamente en la cosecha, y la nietzscheana de aunar poder contra terceros, ante todo porque en el esquema ejemplificado por Hume no es forzoso que alguien quede excluido de la alianza. Pero aun así podría considerarse la reflexión de *Aurora* como el esbozo de una teoría normativo-racional del derecho, con la peculiaridad de que en ella se considera la situación bélica como una de

las constituyentes de lo que Rawls llama con Hume «las circunstancias de la justicia». Sin embargo, a partir de este punto el pensamiento de este fragmento toma un giro diferente. Hasta aquí hablaba Nietzsche del surgimiento de derechos como grados de poder concedidos y mutuamente reconocidos, y también más adelante volverá a reafirmar: «Donde *reina* el derecho, ahí se mantiene en pie un estado y un grado de poder, y se rechaza una disminución o aumento». Pero la condición precaria de los asuntos humanos hace que las relaciones de poder se mantengan por poco tiempo, y con su cambio efectivo no se ajustará el poder al derecho, sino el derecho al poder.

Creo que nadie puede desconocer que un pleno reconocimiento de derechos, a diferencia de la mera benevolencia, implica una relación de poder. Solemos decir que los derechos se conquistan, y aun teorías de la justicia como las de Habermas o de Rawls tienen como presupuesto un aproximado equilibrio de poder. Pero es este último concepto el que está aquí en cuestión. Es la cuestión acerca de qué clase de poder interesa más, qué cosas diferentes puede significar volverse más poderoso.

En el sentido más corriente se trata del poder que anula al del contrincante. Pero de esta manera, llevado al extremo, el poder se anula a sí mismo, así como Hölderlin pudo anotar, con una alusión teológica, que una monarquía absoluta resulta ser una impotencia absoluta por falta de objeto. En cambio, si se mantiene la paridad, entonces hay juego en el intercambio de iniciativas y respuestas y nuestras capacidades tienen la mejor ocasión para desplegarse.

Sólo por esta polisemia de «poder» puede Nietzsche sostener en un mismo fragmento que un gran aumento de poder hace que neguemos derechos que antes estábamos dispuestos a conceder y, por otra parte, que la concesión de derechos puede provenir también de una sobreabundancia de poder. Pero al admitir que tanto el miedo como la conciencia de la propia fortaleza pueden estar en el origen de un reconocimiento de derechos, se desiste en realidad de una tesis según la cual el derecho se reduce a los grados de poder existentes en un momento dado. Lo mismo cuando se admite que un aumento de poder puede traducirse tanto en la disposición a conceder derechos, como en anular derechos ya admitidos. Diríamos más bien que estas divergencias de conducta reflejan concepciones diferentes de fortaleza cubiertas muchas veces por la misma palabra «poder», concepciones a las cuales corresponden capacidades de relación muy diferentes entre sí.

Obsérvense los sentidos diferentes en los cuales hablamos de dominio. Dominio pleno puede significar la ausencia de toda resistencia, de toda consistencia propia del objeto, lo que expresamos diciendo que uno hace con el objeto lo que quiere. Pero cuando decimos de alguien que domina plenamente un idioma, o un arte, queremos decir por el contrario que su capacidad expresiva iguala a su capacidad de atender la peculiaridad, los matices y las constricciones, que llegan a ser también las posibilidades que ofrece esta lengua o este arte, ya no como un material arbitrariamente amoldable, sino como una especie de interlocutor que le permite al hablante y al artista formar y conocer su propio pensamiento.

Obsérvese también frente a la tesis de Foucault que el conocimiento es un acto hostil de dominio que no tiene nada de *adaequatio*, que si bien, por cierto, el conocer implica un fijar patrones de medida, la creación de esquemas de referencia y la formulación de preguntas, es decir, la estructuración de nuestra

ignorancia frente al objeto, solamente la respuesta no tergiversada del objeto mismo puede reducir nuestra incertidumbre de tal manera que ésta pueda reorganizarse en vista de nuevas interacciones con la realidad, en las cuales podamos ser más conocedores, y esto quiere decir más a la altura del objeto, más a la par en nuestro trato con él. En este sentido podemos decir que la noción de un conocimiento absoluto es tan contradictoria como la de un dominio absoluto.

Pero el pensamiento nietzscheano gira sólo a veces alrededor de estos puntos de equilibrio de la teoría y de la práctica entre hacer y atender. Su universo sigue siendo fundamentalmente coloreado por el schopenhaueriano del comer y ser comido, y nuestra tarea es la de explorar las zonas de autonomía, de libertad de juicio, de flujo y reflujo de afectos entre el rotundo *no* de Schopenhauer y el igualmente desesperado *sí* de Nietzsche. Con esta expresión: flujo y reflujo de afectos, el conocedor de Nietzsche recordará el Nr. 295 de *Más allá del bien y del mal*, y posiblemente estará de acuerdo en que es el más bello que haya escrito. Pero lo que es inevitable en toda lectura sensible de Nietzsche que no inhibe el juicio propio es notar la libertad de movimiento en los flujos y reflujos afectivos en gran parte de sus reflexiones, que es la disposición de atender la complejidad de la realidad humana y la variedad de las perspectivas que nos presentan nuestras situaciones vitales. Esta libertad frente a toda doctrina es lo propio de sus reflexiones cuando no se convierte en predicador ni en el primero de los infelices defensores y exaltadores de alguno de los nietzscheanismos.

Oigamos un pasaje del Nr. 432 de *Aurora* que parece responder a la manera en la cual Foucault presenta el conocimiento: «No existe un método de la ciencia que por sí solo nos hiciera conocer. Debemos proceder con las cosas a tientas, ser ya malos, ya buenos con ellas, y tener para ellas ya justicia, ya pasión, ya frialdad. Éste habla con las cosas como policía, aquél como confesor, un tercero como un caminante y un curioso. Ya con simpatía, ya con violación se obtendrá algo de ellas; a uno lo lleva la reverencia ante sus secretos a progresar y a entender, a otro la indiscreción y la picardía a la explicación de sus secretos».

Aparte del omnipresente molde sociomorfo de su pensamiento, Nietzsche nos recuerda que no hay una única manera de acercarse a la realidad, ni una única meta del conocimiento, un único valor epistémico. Pero de todos modos, que se trate de conocer como policía o como amante, el conocimiento se frustra por igual si prevalece la autocomplacencia sobre la atención al objeto. Como lo solía apuntar Ryle, «conocer», a diferencia de «pensar», es un verbo que denota un éxito, un acierto, y no se logra un éxito por declarar y asegurar que se logró. Que se trate de entender algo con cierta reverencia —la *Einsicht* del pasaje citado, que corresponde al inglés *insight*— o de explicar con picardía, algo así como descubrir mecanismos de relojería o circuitos de control detrás del despliegue que maravilla, de todos modos, llegar a conocer algo amistosa, hostilmente o con indiferencia, es estar preparado a ubicarse con acierto, en un nivel o en otro, frente a las posibles respuestas del objeto, de modo que éstas den la pauta a nuevas iniciativas nuestras. En este sentido podemos hablar de una adecuación entre la acción del conocedor y la acción de lo conocido.

Sin embargo, al lado de la rica fenomenología del conocimiento que esboza la reflexión citada junto con otros textos similares, abundan los textos en los cuales se reserva la palabra *Erkenntnis* para un pretendido conocimiento de *la ver-*

dad de las cosas, más allá de toda clasificación y esquematización por las cuales se produce un ajuste entre la realidad y nuestras reconstrucciones. En estos textos tanto el conocimiento por familiaridad —el ruseiano *knowledge by acquaintance*— como el conocimiento de la astucia no parecen ser considerados como dignos de este nombre. Es un eco del dualismo schopenhaueriano —no kantiano— entre el mundo aparente y el mundo real, que en Nietzsche, sin embargo, es utilizado para cuestionar el supuesto mundo detrás de todo lo que puede llegar a ser fenómeno. Pero la utilización de la noción del conocimiento fuera de los contextos interactivos, que constituyen una prolongación del conocimiento animal, y la consiguiente consideración de un posible desacuerdo entre el conocimiento y la capacitación vital, dan cierta razón a la invocación de Nietzsche a favor de la tesis foucaultiana de una discontinuidad radical, de un dualismo de conocimiento y naturaleza biológica. El sentido agudizado para los conflictos *dentro de* la realidad vital hace que mantengan un vivo interés también las perspectivas en las cuales esta realidad misma aparece opuesta a cierta idea de conocimiento. Pero nada de esto puede justificar la aversión a una visión biológica de lo humano frecuente entre los neonietzscheanos.

Esta aversión se ve apoyada por los celos de Nietzsche ante el darwinismo entendido como una teoría del ajuste de los organismos a una realidad dada, con la consecuencia de que la mera sobrevivencia sea vista como el valor supremo. Esta comprensión del darwinismo es sin duda alentada por la traducción (o más bien popularización) del término darwiniano de *fitness*, que quiere decir adaptación en el sentido de capacitación e idoneidad, con *Anpassung*, que significa un amoldarse a las circunstancias, con lo cual se pierde el sentido activo de *fitness*. Pero más allá de la comprensión de la adaptación darwiniana como subordinación a condiciones dadas o como camaleonismo, sugerida por «Anpassung», se hace presente el profundo arraigo en el pensamiento de Nietzsche de la oposición de lo útil y de lo gratuito, la plenitud de recursos y poder frente al comportamiento determinado por nuestra condición menesterosa. La metafísica (o para hablar con más propiedad: la física) monista de Nietzsche no excluye un *éthos* dual que se mide en relación con aquello que piensa poder despreciar, y sólo en los momentos más felices se asoma el temple de ánimo más ecuánime y solaz que parece ser un distintivo de la tradición democrática.